

# A homilia como género literário Mestre Eckhart e a palavra nova

JOSÉ AUGUSTO MOURÃO

Universidade Nova de Lisboa

## Resumo

O género discursivo é o depósito da memória comunitária reunida na produção das enunciações e dos textos. O que está em causa neste texto não é a homilia como género literário, mas a sua operatividade, as suas instâncias de enunciação. A homilia não é um género só, dada a multiforme discursividade com que se manifesta ao longo da história. Pregar é traduzir, iluminar, mais do que explicar ou comunicar. É a ideia de *locutio* que falta, trabalho de mistagogia, na falta da interlocução. Onde está a palavra nova para que Dante acenou e que Mestre Eckhart pregava?

“Les systèmes sémiotiques se heurtent les uns aux autres en manifestant leur capacité à survivre, à se transformer et, comme Protée, à rester soi-même en devenant autre” (Yuri Lotman)

“Avec quels masques épais. Quels voiles, quels catafalques, faudrait-il représenter aujourd’hui les Églises transmettant le trésor des Écritures sans plus vouloir l’interpréter?” (Bruno Latour)

“Primo viene questa lingua senza parole dei corpi vivi (...) poi le parole con cui si scrivono i libri e si cerca inutilmente di tradurre quella prima lingua e poi...” (Italo Calvino)

*Homilia* é um termo que vem da palavra grega *homilein* que significa conversar, repartir familiarmente. *Tractatus* ou *sermo*, “a que os gregos chamam homilia (S. Agostinho, Ep. 224,2; Enar. In Ps 118, Proémio), são os termos utilizados no Ocidente latino para indicar o acto de tomar a palavra, quase exclusivamente por parte do presidente, na assembleia litúrgica; estes actos são momentos e formas da tarefa mais geral da Igreja: *praedicare*”<sup>1</sup>. O domínio da liturgia está cheio de helenismos: homilia, por exemplo um neologismo de origem grega, que vai designar um conceito literário. Dois autores testemunham de modo particular esta tradução do termo para o âmbito litúrgico: Agostinho e Jerónimo de Estridão. No período entre os séculos IV e V o sentido do termo homilia não designa, no âmbito latino, um género discursivo cristão, dado que outros termos já existem: *tractatus* e *sermo*. A palavra *tractatus* tem um significado particular na literatura patrística latina. No vocabulário de Agostinho esta palavra designa o comentário oral dum livro ou duma passagem da Escritura, apresentado sob forma de sermão ao povo<sup>2</sup>.

Tovar Paz, uma reconhecida autoridade neste domínio, faz-nos saber que *homilia* não significa o mesmo nos âmbitos grego e latino; na retórica grega, o termo *homilia* emprega-se para denominar as relações jurídicas que se estabelecem entre cidadãos particulares, à margem da administração política. Para Orígenes, *homilia* entende-se em oposição a *logos*. Homilia designa então um tipo de discurso que a crítica definiu como “conversa familiar”. A *homilia* representa um processo mais elaborado pelas conotações retóricas que manifesta e pelos distintos níveis de leitura que propicia, que estão para além dos *scholia* e dos *tomus*, géneros a que falta uma situação interlocutiva.

Se no âmbito latino os termos *tractatus* e *sermo* vão conviver com o termo homilia, segue-se que:

– o *sermo* constitui a versão latina da homilia, um discurso “familiar”, cujo pólo oposto seria representado pelo *tractatus*, equivalente latino do *logos*,

<sup>1</sup> Christian Mohrmann, *Praedicare – tractare – sermo*, cit. No “Novo Dicionário de Liturgia, verbete *homilia*.

<sup>2</sup> Bardy, “Tractare, tractatus” in RSR 33, 1946, 211-235.

– a *homilia* poderia ser também o discurso exegético, isto é, o equivalente do *tractatus* relativamente ao *sermo*, de carácter mais parenético e sem ligação ao sistema pedagógico<sup>3</sup>.

Os estudos que Tovar Paz tem feito sobre o género homilético comprovam que não é possível ter-se uma visão estática da literatura homilética. Não há homilia, há homilias. A homilia de Jerónimo de Estribão é um género híbrido. O próprio Agostinho faz o transvase de um género latino do âmbito escolar (dos *tractatus* discursivos) para um contexto não especificamente escolar. É esta operação que lhe permite mais tarde desenvolver os sermões no interior de um género literário homilético, como se depreende do seu *De Catechizandis Rudibus*. Aliás, isso mesmo fará Mestre Eckhart. Basta comparar a forma que revestem os Sermões *alemães* e os *Sermões latinos*.

## Dos géneros

A literatura é uma instituição. Os géneros são instituições sócio-históricas: a sua existência releva da ideologia dominante numa dada sociedade<sup>4</sup>. Os géneros são simultaneamente um fenómeno literário e um modelo social do mundo, um modelo ideológico. As classificações dos géneros trazem consigo uma carga estética, social e ideológica que nenhuma taxonomia preenche. Se todos os sistemas taxonómicos são convencionais, muito menos satisfatórios serão para as formas literárias, não fossem todas as obras de arte únicas. Da classificação esboçada por Aristóteles à teoria geral de Genette e à concepção wittgensteiniana dos jogos de linguagem, muita literatura se produziu. As histórias da literatura utilizam os géneros literários como divisões, subdivisões, capítulos ou secções. É uma questão de organização das matérias. Os géneros aparecem sempre como categorias já assentes. Hans Robert Jauss concluía em 1970 que “nos manuais, a classificação dos géneros assenta em convicções do século XIX; nunca contestamos as definições primitivas de noções clássicas de géneros com classificações a posteriori (Jauss, 1986, 38). Para C. Moisan, são cinco os conceitos fundamentais que organizam a história da literatura:

<sup>3</sup> Francisco-Javier Tovar Paz, “Empleo Léxico de Tractatus, Sermo y Homilia en Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón!”, in *Excerpta Philologica* 4-5, 1994, p. 442.

<sup>4</sup> T. Todorov, *Téorie de la littérature*, Seuil, 1965.

1) Os séculos, com os seus movimentos e escolas em sucessão que permitem a noção de nascimento, progresso e declínio ou as de pré – e pós-movimento;

2) Os períodos propriamente ditos, seja a Renascença, o barroco, o classicismo, as Luzes, o realismo, o naturalismo;

3) As ideias, seja o humanismo, o jansenismo, o sensualismo, o iluminismo, o positivismo;

4) Os escritores;

5) Os géneros, poesia, romance, teatro, crítica, história<sup>5</sup>.

Enquanto a história literária vive da estabilidade do género de época em época, já a teoria acentua a mestiçagem ou a ausência de fronteiras entre eles. Para M. Bakhtine o género tem uma memória, vive e morre, renasce e renova-se em cada etapa da evolução literária.<sup>6</sup> Ainda segundo este autor, há uma diferença entre os géneros primeiros do discurso (os géneros de discurso simples, quotidianos) e os géneros segundos (os géneros de discurso complexos, os géneros literários: o romance, o teatro, o discurso científico, ideológico, etc.) – principalmente escrito, ligado a circunstâncias precisas da troca cultural<sup>7</sup>. Numa palavra, a cada categoria de prática social está associado um discurso e um contexto extra-verbal da enunciação.

Adoptarei o ponto de vista de Shaeffer, que define a genericidade e como componente textual, recusando a reificação do texto, e negando ao género o estatuto de exterioridade transcendente. Esta definição puramente textual da genericidade permite tratar a intertextualidade, não a partir do postulado de um texto ideal – fosse a *Imitação de Cristo* – para explicar a produtividade própria a este ou àquele texto. O caso mais evidente que estudei de perto, é a obra de Tomé de Jesus, *Os Trabalhos de Jesus*<sup>8</sup>. Habitualmente esta obra é classificada como espiritual, distinta assim da obra mística. Ora, esta separação, que obedece a critérios externos da historiografia literária, não dá conta, antes de mais, do funcionamento interno do próprio texto. É evidente que os *Trabalhos* vêm marcados pelo discurso

<sup>5</sup> “Les genres comme catégories de l’histoire littéraire, in *L’histoire littéraire aujourd’hui*, dir. H. Béhar & R. fayolle, Armand Colin, 1990: 67.

<sup>6</sup> M. M. Bakhtine, *La poétique de Dostoievski*, Seuil, 1970, p. 22.

<sup>7</sup> M. M. Bakhtine, “Les genres du discours” (1952-53), in *Esthétique de la Création verbale* (1979), Paris, Gallimard, 1984, p. 265-272.

<sup>8</sup> José Augusto Mourão, *Sujeito, Paixão e Discurso*, Lisboa, Vega 1996, p. 73.

parenético, mas é necessário saber se a eloquência sagrada não é uma modalidade do discurso religioso em geral, em seguida uma das modalidades do discurso místico em particular. Este é um caso de redução evidente a um único modo de enunciação que devemos evitar. O religioso integra várias formas literárias, que correspondem a distintas práticas: litúrgica, bíblica, teológica, mística, etc. O género, em último caso, é então o que liga um indivíduo, ou um grupo, a um discurso. Como “memória do género” introduzido por M. Bakhtine, o texto restaura a memória e gera novos sentidos.

## Da interlocução

Agostinho diz no *De catechizandi rudibus* que quem ouve fala naquele que está falando, e quem fala ouve em quem está ouvindo. Ora, tal equivale a reconhecer a presença do outro na linguagem. Falamos para dizer ao outro que o escutamos: “falo-te, escuto-te, tu existes para mim, eu quero existir para ti”. A linguagem pressupõe um interlocutor. A essência da linguagem, afirma Lévinas, reside na *interpelação*, no *vocativo*. A presença do outro, essencial na linguagem, não é representação, nem imagem, mas contacto, intercorporeidade. Toda a comunicação pressupõe o acolhimento do interlocutor, heterogéneo e autónomo, numa relação de face a face. O que supõe que algo está “connosco”, em nós – a palavra. A linguagem habita-nos como nós a habitamos Eckhart, no *Sermão* 19 escreve: “O Pai celeste fala uma palavra e fala-a eternamente, e nessa palavra consome todo o seu poder, e nela expressa toda a sua natureza divina e todas as criaturas. A palavra jaz oculta na alma, de modo que dela nem se sabe e a ela nem se ouve, enquanto se não lhe cria audição na profundidade; ela, antes disso, não será ouvida; e muito mais, devem se ir todas as vozes e todo o som e reinar um puro quiete, um silenciar”. Isto significa que no fundo de cada um está a palavra, e que o destino da palavra é vir à luz e distribuir-se, partilhar-se. Só a posição da ortodoxia (do poder da palavra fixada como única válida) justifica o monologismo. Tão facilmente se esquece que por trás de uma palavra dirigida há uma *comunidade de avaliação*. No texto de Bakhtine e Volochinov de 1926 lemos o seguinte: “as emoções *individuais* só podem ser as harmónicas que acompanham a tonalidade principal da avaliação *social*: o “eu” só se pode realizar no discurso apoiando-se no

“nós”. O risco é perdemos a experiência intersubjectiva de empatia que sustenta a criação do “nós”, não como pluralidade de “eu”, mas como dilação intensiva, “comunidade” de acções e paixões, constituída por “irmãos” mais do que por uma “assembleia” de pensamento (doutrina). Sem esta mútua convivência não há palavra verdadeira. Outro risco: tratando-se mais de *mover* do que de ensinar, fácil é explorar a emoção, que se presta tanto à submissão como à exaltação – algo que todos os fascismos e micro-fascismos exploram à saciedade. É claro que a revelação não é uma doutrina – só há revelação no apelo: Abraão, Maria, Maomé. O apelo pede uma resposta. Apelo e resposta de todos, de cada um a cada um, como se, diria Nancy, apenas nos saudássemos. Mestre Eckhart tem uma palavra nova a dizer-nos sobre a homilética.

## Eckhart

As obras de Mestre Eckhart são divididas tradicionalmente em dois blocos distintos: obras latinas e obras alemãs. A edição das obras latinas compreende 6 volumes, traduzidos e editados sob a coordenação de Joseph Koch. Compreende escritos com um estilo mais escolar e formal, produzidos pelo nosso autor no meio universitário, no clima das disputas, dos comentários e das sínteses. As obras alemãs compreendem 5 volumes, editados por Josef Quint, 4 de Sermões e 1 de Tratados. Os Sermões alemães eram destinados a todos e representam no seu todo o que se conhece da obra de Eckhart. Já os Sermões latinos são sermões universitários, exercícios de escolas ou exposições teológicas que Eckhart dirige especialmente aos seus confrades. Pertencem a um género literário clássico a que se chama sermão universitário<sup>10</sup>. Estes Sermões ocupam a terceira parte da Obra tripartida, naquilo a que ele próprio chamava o *Livro das exposições*. O seu objectivo é satisfazer, na medida do possível, o desejo de alguns frades estudiosos que o incitavam a confiar à escrita aquilo que da sua boca nas lições habitualmente ouviam. No início do século XIII a pregação (*praedicatio*) faz parte da forma-

<sup>9</sup> M. M. Bakhtine e V. N. Volochinov, “Le discours dans la vie et dans la poésie”, in Tzevetan Todorov, Mikhail Bakhtine. *Le principe dialogique* suivi de *Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981, p. 192.

<sup>10</sup> M.-M. Davy, *Les Sermons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale*, Paris, Vrin, 1931. J. Longère, *La Prédication médiévale*, Paris, Études augustiniennes, 1983, p. 75-115.

ção na faculdade de teologia e constitui, com a leitura (*lectio*) e a disputa (*disputatio*) uma das três actividades do teólogo. Eckhart tinha um ritmo quase diário de pregação ao longo da sua vida de dominicano. Nos domingos e dias de festa, o Mestre pregava na igreja do convento Saint-Jacques diante dos estudantes e professores. No convento há duas pregações diárias: homilia e colação. Os frades encarregados da formação nos conventos formam também para pregar<sup>11</sup>. O ponto de partida é o “tema”, que parte sempre duma passagem da Escritura. Depois vem o “protema” que é como uma oração em que o pregador se pode dirigir a Deus para lhe pedir ajuda e inspiração. O desenvolvimento consiste em dividir o tema em várias partes interrogando-o a partir das diferentes autoridades (*auctoritates*) segundo um método dialéctico que retoma o espírito da disputa. Os sermões universitários tornam-se assim espaço de diálogo a partir de diferentes pontos de vista.

A importância dos sermões deixa para segundo plano a questão da pura forma. Tê-los-á Eckhart escrito para a sua *Opus magnum* ou não? Como se sabe, os sermões eram proferidos nos conventos das dominicanas e das beguinas, dirigidos aos frades da Ordem e ao povo em geral. Sabe-se também que eram pregações feitas em vernáculo. Segundo Kurt Ruh, “não se trata de sermões acabados, mas de esboços, o que, em termos de difusão escrita da pregação latina medieval é a regra<sup>12</sup>. No *Opus Sermonum* o dominicano utiliza várias fontes. Três delas indicam-nos com clareza de que modo ele se inscreve numa tradição: Tomás de Aquino, Avicena e Agostinho, deformando-a ou alargando-a. Um exemplo; para Eckhart a noção de *deifformatio* ou de engendramento de Deus na Alma tem um primado que não vemos na obra do Aquinate. Eckhart insere Avicena no que toca a criação divina que não é para ele um um fazer, uma produção tecnomórfica, mas uma *ebullitio*, um fluxo. Mas Avicena estará igualmente presente na argumentação para uma cristologia do alto, a do *Exemplar Mundorum*, encaixada no eixo duma noética em que o intelecto é primeiro. A autoridade mais visível será, porém, a de Agostinho, sempre abundantemente citado. Um pormenor de monta: O *Opus Sermonum* distingue-se de outros homiliários do mesmo período pelo facto de ser redigido na segunda pessoa do imperativo. A quem é dado este conjunto de conselhos: a Eckhart ou ao lei-

<sup>11</sup> Francis Rapp, “Le couvent des dominicains de Strasbourg à l’époque de Tauler”, *La Vie spirituelle*, 738, 2001, p. 59-74.

<sup>12</sup> Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur mystique*, Paris, Cerf, 1997, p. 107.

tor? Entre os imperativos mais empregues estão, por exemplo: “*Hoc pertracta!*”, “*Expone*”, “*Dic*” ou “*Nota!*”.

A característica mais visível destes Sermões é a grande diversidade na forma, no cumprimento e no trabalho de redacção. O Sermão XXXVIII mostra diferenças substanciais com o sermão tradicional, na ausência de *divisio* e de parénese final. Não podemos porém deixar de sublinhar o trabalho sobre a forma e a beleza literária destes sermões que se podem definir como uma prosa rimada<sup>13</sup>. No primeiro Sermão XXVIII, ao comentar o versículo *Ele fez bem todas as coisas* (Mc 7,37), Eckhart escreve no parágrafo 279:

*In deo magnificat*

– *potentiam creationis: fecit*

– *sapientiam distinctionis: omnia*

– *bonitatem ordinationis: bene*

“Um livro ao alcance da mão”, é um sub-título tirado do Sermão 89 de Eckhart. Deus fez-nos como um livro ao alcance da mão (*hantbuoch*) para que o veja e nele tenha prazer”. O homem é como um *abbreviatum* de todas as obras que Deus criou. Nos Sermões de Eckhart a cada passo topamos com a palavra *sollen* (dever). Um homem deve procurar. Todo o dever é um deixar (*lassen*) que cada coisa seja o que é na vontade do Criador. A temática é variada e prepara os grandes temas da obra eckhartiana: o homem nobre (*Sermões* 7, 8, 22, 26, 47: nobreza da alma, 55), a humildade (*Sermões* 7, 12, 13, 22, 35, 38, 55), o sofrer Deus (*Sermão* 11), o Espírito e a graça (*Sermões* 1, 9, 23, 31, 33), o nascimento do Verbo na alma (*Sermões* 24, 36, 46, 54), a filiação adoptiva (*Sermões* 44, 49). A questão de Deus está no centro dos *Sermões latinos*, evidentemente. O Mestre desenvolve todas as riquezas do pensamento teológico e filosófico para dizer e pensar Deus. Mas Deus continuará a ser “inefável e incompreensível”, sempre para lá de todas as imagens e representações (*Sermão* IV, 1, n. 28, LW, 4, p. 27-28).

A escrita só se justifica a propósito daquilo que nos escapa. Variar os discursos, passar da linguagem especulativa à linguagem poética, porque Deus é um “oceano duma substância infinita” (*Sermão* VIII, n. 95, LW, 4, p. 90-91). Eckhart herdara a doutrina sistemática de Alberto Magno e To-

<sup>13</sup> Eric Mangin, *Maitre Eckhart, La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, Seuil, 2009. P. 28.



más de Aquino. Mas não é por aí que se fará o seu percurso intelectual. Vai preferir Agostinho e Proclo, adaptando-os ao seu desígnio de Mestre de teologia e de pregador. Situa-se no fim duma tradição, mas o seu gosto prefere o inabitual e o novo. No *Sermão IX* da edição Pfeiffer inverte a opinião comum sobre a superioridade de Maria sobre Marta para alertar as monjas contra a tentação dos prazeres espirituais. O seu génio fê-lo sair dos carreiros batidos para abrir as consciências de um modo novo à verdade antiga. Há quem fale do “método de choque” de Eckhart. O Mestre não hesita de facto a usar um método de choque, mais sensível nos sermões alemães: “Vou dizer o que ninguém disse”. Ou “Vou dizer o que nunca disse”. As imagens concretas ou brutais, a evocação das situações extremas, o paradoxo, tudo converge para uma meta: a libertação espiritual dos auditores, não aos olhos da Igreja e das instituições, mas de si mesmos. Não basta comover, é preciso converter. O teólogo turingiano tem uma capacidade desconcertante para mudar de ponto de vista. Tanto diz que é o ser e não a essência que manifesta Deus nas coisas, como que é através da sua essência que as coisas se ligam a Deus. Há nos sermões alemães, como nota F. Brunner, um desafio lançado à sistematização, uma certa vontade de jogar com a matéria especulativa, de modo a quebrar a servidão ao verbo e a elevar a consciência a um conhecimento da transcendência que ultrapassa a linguagem e a inteligência discursiva<sup>14</sup>.

Pode falar-se de retórica a propósito de Mestre Eckhart? Alain Michel diz-nos que, à primeira vista, isso é difícil, dada a sua crítica das aparências e dos ornamentos. A retórica não era apenas a arte de falar bem, onde conta a procura dos argumentos e da beleza, mas uma arte de persuadir. A sua obra coincide com o tempo em que Dante redige a sua *divina Comédia*. O debate sobre a linguagem estava no seu auge: os Aristotélicos insistem sobre os tropos e as figuras, os Platónicos sobre o indizível e os seus substitutos, a metáfora, o símbolo, os Franciscanos tentam a conciliação do amor com a simplicidade, os nominalistas interrogam-se sobre o sentido das palavras e o que elas supõem<sup>15</sup>. Ora, estas questões aparecem em Eckhart, que não despreza nem a palavra, nem a retórica. O que ele procura é a fusão total entre a palavra e o pensamento (vide *Comentário sobre o Génesis*, 278-

<sup>14</sup> Fernand Brunner, *Maître Eckhart Approche de l'oeuvre*, ad solem, 1999, p. 15.

<sup>15</sup> Alain Michel, “La rhétorique de Maître Eckhart: une rhétorique de l'être”, in *Voici Maître Eckhart*, Textes et Études réunis para Emile Zum Brunn, Jérôme Millon, 1994, p. 163.

285). Donde a denúncia que faz dos oradores que compara à rã ou ao zero que multiplica os números. Tais personagens agem contra Deus, a natureza e a arte. Contra Deus porque amam o seu próximo mais do que a si mesmos (todos os amores são iguais em Deus que se ama a si mesmo para lá das diferenças); contra a natureza porque a língua é o órgão do gosto antes de ser o da palavra: as suas palavras não têm gosto porque não correspondem à acção sábia (*Sapere* designa ao mesmo tempo o gosto e a sabedoria); ofendem a arte porque esta exige que se seja antes de mais exigente para consigo mesmo, como o caçador que larga os seus cães, em vez de ceder à sua complacência: “Eles querem o seu bem-estar antes do seu ser, pois que a palavra serve ao primeiro e o gosto ao segundo. São contra a natureza porque são mortos que querem falar, que, mortos em si mesmos, falam e ensinam. Contra a natureza, querem o acidente sem assunto nem substância, a cor da santidade sem a própria santidade... Contra a natureza, querem um ser qualquer em vez do ser, o ser accidental em vez do ser substancial. E eles próprios multiformes, ensinam a pluralidade das formas!”<sup>16</sup>.

## As instâncias da enunciação

A homilia vai adquirir a sua plena maturidade em latim com a posteridade de Agostinho. O termo vai designar um tipo de texto novo e sem paralelo nos gregos: trata-se de um discurso fossilizado para ser recitado ao longo do ano litúrgico. O século VII está cheio de “compilações” homiléticas ou “homiliários”. O seu conteúdo deixa, entretanto, de ter um sentido especificamente literário. A preocupação é agora pedagógica ou mistagógica: o que conta é a recepção *popularis*, *ad populum*, e *in populo*, quase sempre adestrada a um âmbito cultural. Se os géneros se modificam, então também o género “homilia” se modifica. Há indicações pastorais sobre a homilia (cf. Vat II, nº 52 da Constituição “Sacrosanctum Concilium) em que se recomenda, como parte da própria Liturgia, a homilia. Diz este documento que “deve a pregação, em primeiro lugar, haurir os seus temas da sagrada Escritura e da Liturgia, sendo como que a proclamação das maravilhas divinas na história da salvação ou no mistério de Cristo, que está

<sup>16</sup> Cf. *Comm. In Gen.*, p. 283.

sempre presente em nós e opera, sobretudo nas celebrações litúrgicas” (Nº 35). O modo, o estilo da homilia, porém, é muito variável, por ser variável o seu entendimento, ou porque o modo de enunciação de cada pregador não se reproduz. No México, por exemplo, a introdução da imprensa – 1537 – permitiu aos frades menores dispor de textos didáticos destinados à pastoral: sermões, catecismos, manuais de confissão. Estas obras permitem reconstruir as estratégias da palavra em acção através da pregação franciscana, marcada por uma retórica emocional muito particular, uma vez que na grande tradição do *De doctrina christina* de S. Agostinho “converter é antes de mais tocar”. Nos *Colóquios* do franciscano Bernardino de Sahagún, tratado doutrinal que serve de guia espiritual aos primeiros frades menores quando forem levados a encontrar os representantes do poder azteca, podemos ler um sermão característico da sua maneira de fazer. A pregação teatraliza-se, o sermão desempenha aquilo que a retórica chama o *ethos* discursivo: começa e acaba com uma apóstrofe como para aproximar a história bíblica do momento da enunciação; emprega termos enfáticos e uma sintaxe exclamativa no desígnio de obter do auditório uma participação efectiva. Michel Herman acrescenta: “A esta eloquência demonstrativa que encontramos a partir dos anos 1540, nas *doctrinas*, manuais de catecismo redigidos em língua nahuatl, deve acrescentar-se, para que o *dizer* se torne um *fazer* seu complemento deliberativo: é o papel dado à confissão. É utilizada como uma forma de pregação”<sup>17</sup>.

A homilia é uma das figuras da resposta e da responsabilidade de que fala Jean-Louis Chrétien<sup>18</sup>. A Escritura fala, falou sempre. A questão começa quando o pregador sobe ao púlpito<sup>19</sup>. Temos de encaixar aquelas interpretações, aquelas enormidades; temos de encaixar aquelas velhas histórias que têm a virtude de adormecer velhinhas? Pode aquele que fala (prega) arrogar-se o direito de zurzir aqueles que o escutam: “vós não tendes fé, tendes fezes”; “os não praticantes são esterco, só esterco” vociferava não há muito um pregador, do altar abaixo? A função do pregador consiste em mudar as palavras para guardar o sentido. Em vez disso, os pregadores preferem conservar piedosamente as palavras correndo o risco de perder o

<sup>17</sup> Michel Erman, “Prêcher et confesser: la rhétorique du péché” in *Missions n° 17 Cahiers de Médiologie*, Fayard, p. 225.

<sup>18</sup> Jean-Louis Chrétien, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, puf, 2007.

<sup>19</sup> Bruno Latour, *Jubiler – ou les tourments de la parole*, Empêcheurs de penser en rond, 2002.

sentido: deixam-nos assim equipados com palavras que se tornaram caducas e que deixaram de recolher as coisas verdadeiras que nos preocupam. Para não perderem a palavra, perderam o tesouro que a palavra nova devia abrigar. É claro, o sentido perde-se, se deixamos de o recolher - *religere*. Mas para isso é preciso retomar tudo a zero, dizer as mesmas coisas num outro idioma. É preciso habituar o ouvido à nova sonoridade, à tonalidade nova da mesma velha melodia.

O conselho de Bruno Latour, que aqui seguimos muito livremente, é um conselho milenar: evitai o regresso ao mesmo, a repetição fastidiosa, evitai o comentário ocioso, a deriva preguiçosa, a glosa. Não há interpretação sem renovação. Nenhuma palavra será retomada tal e qual, para que o sentido circule de novo. Para serem fiéis, traem o sentido. Não, não há regra. O exemplo não se prescreve. As escolas de pregação são escolas de papagaios. É difícil distinguir o papaguear da repetição. É preciso que se entenda o que é uma transformação por tradução e o que mantém o sentido intacto. Ora, que é traduzir senão transvasar? Michel Deguy: “La traduction fait sortir la pensée (j’aurai écrit ‘de la pensée’ si ce partitif pouvait ne pas être pris pour un complément – locatif – de ‘sortir’: du pensé avec son impensé; du pensable avec son impensable) hors du lit de sa littéralité originale – ou langue de départ. Elle la chasse, l’excède, lui fait entreprendre un exode sans fin. La traduction propose une autre lettre fidèle à l’originale, grâce à quoi se transporte, transposé vers nous dans la ‘langue d’arrivée’, la pensée qui attend littéralement son dans-tous-les-sens, son expansion générale, son tous-les-sens-qu’on voudra-lui-prêter (Rimbaud, Mallarmé, Valéry). La traduction opère cette légère transcendance du sens, son devenir migratoire progressif, par les bonds successifs de son guéage de version en version”<sup>20</sup>.

A relação dum texto religioso com a coisa de que fala não é a de um mapa com o território. A informação não utiliza os mesmos veículos, os mesmos caminhos que as palavras que modificam, que alteram, ou que perturbam. Para ser fiel há que ser infiel, para reencontrar o sentido é preciso abandonar a letra, para retraduzir é necessário ousar sacrificar a antiga tradução; para traduzir de novo é necessário traduzir de novo, paradoxalmente, trair de novo. Há fundamentalmente duas formas de entender a tradução: como uma forma de evitar a incompreensão, ou como uma forma de con-

<sup>20</sup> *L'énergie du désespoir, ou d'une poétique continuée par tous les moyens*, PUF 1998, p. 83.

flito – o *dictum* italiano *traduttore, traditore* di-lo bem. Continuarei a seguir Latour e as condições que propõe para que a pregação seja “feliz”. Uma palavra que apela à conversão, incompreensível, seria uma palavra perversa. É a primeira condição. Temos de dizer as palavras na língua daquele a quem as dirigimos: é essa a lição do Pentecostes. Segunda condição: as palavras dirigidas devem visar a situação presente, *nós, aqui, agora*, sem desviar a atenção, sem pretender ajustar contas com uma qualquer dívida antiga. É do presente que se trata, não do passado. Terceira condição: estas injunções não devem nunca procurar um compromisso com as frases de in-formação que levam quase sempre ao que está longe, ao virtual. Quarta condição: as palavras que vivificam devem ter efeito, ou pronunciamo-las em falso. Esse efeito tem de ser o retomar o amor perdido que reaparece no momento salutar do tempo da enunciação. Que o passado não esmague o presente (o morto que sustenta o vivo) mas que o amor surja do presente para retomar o passado e abrir o futuro (o vivo sustenta o morto). Última condição: a palavra deve levar à unidade, à formação de um povo transformado, um corpo a caminho.

Passemos à lista das condições de “infelicidade” em matéria religiosa. Primeira condição: as palavras que deviam vivificar continuam a ser pronunciadas numa língua estranha, dirigida a pessoas afastadas de nós na história, no espaço, na cultura, o que faz com que é necessária uma duração infinita para as traduzir no tempo presente, antes mesmo de começar a captar a injunção que transportam. Segunda condição - mesmo se pudéssemos traduzi-las, não as entenderíamos, porque não se dirigem a nós, aqui, agora, mas a eles, lá atrás. Para eles teriam um poder milagroso, para nós são elucubrações inúteis. Terceira condição (calamitosa): para as avaliar seriamente poderíamos ir pelo caminho das ciências. Mas haveria um alto preço a pagar à exegese, à arqueologia, à história, aceitando as servidões da erudição. Ficaríamos a meio do caminho. O realismo que se procura nas representações religiosas no final da Idade Média visava impressionar o povo devoto com maior emotividade. Já em 1268, o franciscano Roger Bacon, numa comunicação ao papa Clemente IV, argumentava que a arte religiosa deveria simular o espaço tridimensional, para convencer os fiéis que os episódios sagrados contemplados eram verdadeiros<sup>21</sup>. O dramatismo

<sup>21</sup> Román Gubern, *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*, Barcelona, Anagrama, p. 60.

realista que a teologia da humanização de Deus exigia, irá desembocar na convulsividade do barroco. Julia Kristeva viu com muito acerto o que se iria passar: “La fixité du canon iconique devait s’étioier face à la floraison figurative catholique qui s’épanouit de la Renaissance à la déconstruction moderne”<sup>22</sup>. Quarta condição de infelicidade: estas palavras não têm o mais pequeno efeito; indiferentes, deslizam sobre nós como a chuva num pára-brisas. Podemos ficar pela estetização dos ritos e por aquilo que era outrora encanto dos nossos avós. O logro da “nova evangelização” foi a re-edição cosmética do “velho”. Quinta condição: aqueles que ouvem este rio de loucuras não formam nunca uma nação mas um agregado de estranhos, se não de inimigos, que já nada reúne.

## Coda

A questão da homilia resume-se, a meu ver, neste ponto: é preciso tornar actuais e próximas as palavras longínquas e usadas. O pregador é um mediador, não um intermediário. Não uma máscara, mas um sujeito presente ao acto da sua enunciação. Ora, a enunciação é uma *inscrição* do corpo. O pregador não é um manequim que “veste” as roupas que um outro lhe (im)põe e que ignora o movimento, mas um passante que, falando, expõe aquilo que profundamente é: um ser desejo habitado pela palavra. É um entre os outros. A doutrina é outra: se a finalidade da homilia, (*como foi expresso por alguns dos primeiros documentos litúrgicos posteriores ao Vaticano II*) é principalmente a de instrução do Povo Santo de Deus, então seria lógico que fosse reservada ao ‘teólogo perito’, dado que a homília é um “acto de interpretação”, e o pregador deve ser um ministro ordenado, instruído e que compreenda as diversas experiências da assembleia a que se dirige e que possa “interpretar a condição humana através das Escrituras”. Em causa está a definição do “perito” que Dewey, em particular, interroga<sup>23</sup>. O que se perde é a ideia da interlocução, que remete para a ideia da partilha de códigos, não de veridicção de enunciados: “Ou as frases são ouvidas e fazem o que dizem – e são justas – ou fracassam nas suas condições de felicidade –

<sup>22</sup> Julia Kristeva, *La haine et le pardon*, Paris, Fayard, 2005, p. 80.

<sup>23</sup> J. Dewey, *Le public et ses problèmes*, Ed. Léo Scheer, 2003.

e tornam-se logo mentirosas. Sim, uma simples maneira de falar chamada “a Palavra” é suficiente para recuperar a liberdade de falar?”<sup>24</sup>. Não queiramos, para salvar a religião do fogo da crítica, metamorfoseá-la num bocejo universal. Como sempre, a *doxa*, a pureza, a estereotipia, são as tentações a que é preciso resistir. Na esfera da realidade as explosões não podem desaparecer, fazem parte do processo cultural: “um dos fundamentos da semiosfera é a sua heterogeneidade. Sobre o eixo temporal coexistem os subsistemas que possuem diferentes velocidades de movimentos cíclicos”<sup>25</sup>. Há continuidades e descontinuidades em tudo o que é de ordem cultural. Há que libertar a pregação da praga da comunicação – não há comunicação, há apenas transformação – e do pedagogismo que raramente é mistagogia. Querer tudo explicar é tudo reduzir ao fantasma da “objectividade”. Ou entendemos que é o Sopro que faz crescer os ramos, e guardamos tudo, ou não o entendemos e queimamos tudo. Para falar do amor, como para falar de religião é necessário falar no presente porque o presente difere do passado. Há, entre a cantinela do papagaio e a repetição na renovação um abismo, e esse abismo é a tradução. E não há tradução última. Direis: se nos desembaraçamos das velharias perdemos as palavras que a tradição deixou. Mas a questão é, porém, outra: conservando-as ciosamente, deixamos de ser fiéis à exigência de presença de que a palavra viva vive. A opção não está na cantinela do papagaio ou na inovação *ab ovo*. Entre papaguear e re-apresentar o mesmo não há solução de continuidade. Aquele que papagueia parece ser fiel, não o sendo; aquele que re-apresenta o mesmo parece ser infiel, mas esse conserva o tesouro que o papagaio dissipa, julgando conservá-lo. Não há palavra nova onde só há palavras consabidas que só podem ter por função a estabilização do saber e da doutrina a que a vida é estranha. A palavra (que salva) tem de reaprender a batida do “primeiro amor” ou da “primeira vez”, não o ruído do disco partido ou da conversa fiada, que deixou de ser um “vivo” entre vivos. É entre a forma e o Sopro que tem o pregador de abrir passagem. Ou não chegará à Páscoa da palavra. Será melhor dizer: “não chegaremos”. O pregador não fala no deserto de uma folha de papel: quando Agostinho opta pelo termo “homilia” é porque esse é o termo que mais profundamente dispõe para o espaço da interlocução.

<sup>24</sup> Bruno Latour, *op. cit.*, p. 199.

<sup>25</sup> Y. M. Lotman, *L'explosion et la culture*, Pulim, 2004, p. 151.